Originalni naučni rad UDK: 398.41(497.11)

https://doi.org/10.21301/eap.v16i1.6

Бојан Жикић

Одељење за етнологију и антропологију, Филозофског факултета Универзитета у Београду

bzikic@f.bg.ac.rs

Физиологија и митологија „домаћег“ и „туђег“: модел вампира у српској традицијској култури и популарној култури

Апстракт: Вампир из српске традицијске културе и онај из популарне културе два су различита бића. Први је готово истоветан живим људима из своје заједнице, не мења карактер ни након смрти, а ослобађање од њега задатак је целе заједнице. Везан је за своју социокултурну средину и постојање му није везано за физиолошке потребе и могућности, већ је орочено способношћу живих припадника његове заједнице да му се супротставе. Други је посебно биће, натприродних својстава, а карактер му је промењен након смрти утолико што постаје предатор, физичка и онтолошка опасност по човека, а може му се супротставити онај ко познаје његова својства и слабости. Није ограничен територијално у свом деловању, али увек је приказан као уљез из перспективе аутора. Симулиција је човека утолико што свој посмртни живот мора одржавати исхраном, али и тиме поседује способност да се репродукује, то јест да ствара нова бића своје врсте. Заједничко им је да: 1. настављају да живе након смрти у сопственом физичком телу; 2. представе су оживотвореног мртвог тела конкретне људске особе, чије понашање је измењено у случају оба модела таман толико да се та измењеност може приписати представи о физичком постојању након смрти. Дата малеволентност, као основна особина односа вампира према људима у оба случаја произлази пре из смисла постојања тих модела него из представе о посмртном постојању, односно из потребе за решавањем унутрашњих проблема традицијске заједнице схваћене као локална средина, и потребе сопственог одређења према ономе што је другачије, страно и туђе у друштвима новог типа, заснованим на превазилажењу социокултурне локалности и успостављању глобалне културне комуникације.

Кључне речи: вампир, српска традицијска култура, популарна култура, „Дракула“ Брема Стокера, когнитивна антропологија

Увод

У нашој јавности постоји претпоставка о томе да вампир представља најпознатије културно добро ових простора у свету. Говори се о томе, на пример, да је израз за то митско биће једина реч српског порекла у енглеском

језику, и сматра се да је Србија „колевка вампира“[1]. Истицање значаја локалне културне идеје о вампиру, са своје стране, потиче од препознавања да једна шира верзија те идеје представља значајну творевину глобалне надкултурне комуникације, популарне културе. Лик Стокеровог Дракуле[2], пре свих других књижевних и филмских персонификација вампира, али и сама представа о том митском бићу као о неумрлој крвопији, натприродне физичке снаге и психичких моћи, полне неутаживости општа су места свачијег познавања савремене уметности и индустрије забаве. Другим речима, Дракула као лик и одређена телесна и егзистенцијална својства категорије измишљених бића којима припада, функционишу у (над)културној комуникацији као елементи препознавања вампира и знања о њима, то јест сачињавају њихов културни когнитивни прототип (Auerbach 1995, 145; Halberstam 1995, 89; Robinson 2019).

Дракула није истоветан, међутим, Сави Савановићу, Петру Благојевићу или Арнауту Павлу готово ни по чему, баш као што ни културни когнитивни модел вампира у књижевности од краја деветнаестог века наовамо и на филму не одговара когнитивном моделу вампира из српских предања и веровања. Дракула јесте у потпуности измишљен лик[3] који је заснован на повесним, фолклорним и етнографским интересовањима његовог аутора, али вампир попут њега не постоји у српској, балканској или било којој другој традицијској култури. Вампири *попут њега*, међутим, постаће у формалном и садржинском смислу прва асоцијација људи широм света на реч

[1] Што би значило да би вампира свакако требало уписати на листу Унескове нематеријалне културне баштине В. нпр. https://www.rts.rs/page/magazine/sr/story/511/zanimljivosti/739056/srbija-kolevka-vampira.html, Kleut 2018.

[2] Brem Stoker, *Drakula*, Beograd: Vulkan 2019. Трудио сам се, колико год је то могуће, да онда када спомињем ликове вампира или дела у којима се појављују, да то буду књижевна дела која су доступна у српском преводу, или филмови и серије емитовани на телевизијама које су нам доступне у кабловској понуди. За она дела, пре свега књижевна, која не спадају у ту категорију, наводим линкове на којима су доступна у целини, као што је то случај са Полидоривјевим „Вампиром“ или Гетеовом „Невестом из Коринта“. Говорећи о вампиру из популарне културе, усредсредио сам се на оне ликове који потичу из британске и америчке културе, имајући у фиду њихову формативност у погледу надкултуралности популарне културе и ограничен обим овог текста. Због тога су, између осталог, изостали вампири Горана Скробоње, на пример, који свакако заврeђују посебно разматрање, а његову новелу „Свети рат“ сматрам једном од најбољих „вампирских прича“ које сам прочитао на било којем језику.

[3] Баш као и Савановић (из Глишићеве приповетке „После деведесет година“ из 1880. године, штампане у Милован Ђ. Глишић, „Приповетке“, Београд: Просвета 1969, стр. 35–69), рецимо, док је и Арнаут Павле пронашао своје место у књижевној фикцији (V. Zaporožki, *Arnaut Pavle*, Nova scena 2019).

„вампир“. Вампир из српске традицијске културе и вампир из популарне културе две су различите творевине, самим тим што су у питању производи различитих културних мисли – једне окренуте сопственој заједници у потпуности, и друге, која тежи да сопствене културне вредности прикаже и успостави као универзалне (упор. Barber 1988, 2). Због тога им се разликују културна својства, значење и функција, што ће бити разматрано даље у тексту.

Предмет разматрања у овом тексту није појединачни вампир, већ модел вампира, културна представа о њему, и својства који га чине феноменолошки препознатиљивим – овде и било где у свету, практично. Та својства разликују се од онога што називам „традицијским“ вампиром, а то је митско биће пре свега наших, али и предања других народа, и „савременог“, односно вампира из популарне културе. Вампир из популарне културе, наравно, није само баштиник културне идеје о вампиру која потиче из старијих времена и другачијих култура. Он је, у највећој мери, концептна деривација вампира из деветнаестовековне књижевности. И поред тога што није тешко препознати Дракулу у претходној реченици, као својеврсног сублимативног међаша између лорда Рутвена[4], на пример, и било којег вампира у жанровском филму и књижевности двадестог века, текст није посвећен њему, нити било којем појединачном конкретном вампиру, то јест одговарајућем лику – ма колико пута неки од њих били споменути.

Израз „културни модел вампира“ конотира аналитичку и интерпретативну заинтересованост за нарочите, прототипске особине тог митског бића, које чине могућом културно комуницирање појмом „вампир“ тако да је примаоцима комуникације – ко год они били: српски сељаци деветнаестог века, српски ентолози двадесетог века, или савремени гледаоци и читаоци филмова и романа или прича о вампирима било где у свету – јасно о каквом скупу особина који дефинише одређену врсту „бића“ се ради. У одређеном смислу, може се рећи да културни модел вампира представља проширену варијанту његове идеалтипске дескрицпије: аутори и ауторке који су се бавили смислом и значењем те културне идеје полазили су од избора неке упадљиве карактеристике веровања у вампире, попут његовог односа са ближњима за живота или посмртне полности (Bandić 1990, 63 *i dalje*; Radulović 2006). Као образац веровања у вампире, дотични аутори су сачинили наративну форму која обухвата најчешће особине, познате на основу етнографских извештаја, одабирући оно истакнуто својство које им је било најкорисније са становишта предмета и циља разматрања. Свако такво истакнуто својство – оно које се јавља у већем броју појединачно забележених веровања у вампире, представља когнитивну шему

[4] Из романа „Вампир: приповест“, Џона Вилијема Полидорија, из 1819. године. http://www.gutenberg.org/files/6087/6087-h/6087-h.htm.

која учествује у формирању културног модела (упор. Žikić 2012, 27–29). Природа односа вампира према ближњима за живота и након смрти, његов настанак, изглед и начин отклањања опасности од њега културне су шеме које граде културни модел вампира из традицијске културе. Слично важи и за културни модел вампира из популарне културе. Не треба тражити те моделе у ликовима појединачних вампира из било којег културног контекста, имајући у виду успостављање модела који подразумева уопштавање појединачних случајева те стога и обједињавање њихових упадљивих својстава која учествују у културном когнитивном препознавању вампира у одговарајућим контекстима.

Модели и прототип

Чињеница да реч „вампир" јесте српског, односно словенског порекла, и да је у том облику доспео у енглески језик преко немачког и француског, не мора да значи да је у питању веровање које је било својствено само словенским народима. Слична веровања – о неупокојеним људима или оживљеним лешевима који се враћају да малтретирају живе на различите начине (укључујући дављење и испијање крви), постојала су у различитим културама, од древне Месопотамије до шеснаестовековних Саске и Шлезије, на пример, а у дванаестом и тринаестом веку забележена су у Енглеској, рецимо, у облику блиском ономе којег познајемо из српске етнографије – да се ради о људима који ни за живота „нису били добри", који се враћају да наносе штету свом селу и муче своје рођаке и чије су гробове мештани били принуђени да пронађу, откопају, пробију њихова тела оштрим предметима и спале их. Напокон, постојање праксе оштећивања лешева и посебног начина сахрањивања одређених људи, као последица веровања у вампире, потврђено је форензички у деветнаестовековном Конектикату, у САД (Wilson 1998; Burkhart 1993; Stetson 1896; Keyworth 2006; Daniels-Higginbotham et al. 2019). С друге стране, неки од оних текстова који иоле аналитички узимају у обзир и „традицијског вампира" (поред „савременог), као да покушавају да рационализују веровање у то митско биће. Поред инсистирања на анимизму као основи веровања, најчешће му се „објашњење" проналази у медицинском, тачније псеудомедицинском домену: уочавање непостојања промена које су карактеристичне за процес распадања тела. Овоме се могу додати и потешкоће у идентификовању болести које могу да узрокују остатке крви на неким деловима тела након умирања, поимање вампирења као заразе итд. Такође се полазило од тога да су прве случајеве повампирења забележиле аустријске власти у осамнаестовековној Србији или се подударање тога и времена аустријско-турских ратова на Балкану узима као социјалноекономски референтни оквир ко-

рена дате појаве. О „традицијском“ вампиру говори се, чак, као о метафоричком одговору на ужасе са којима су били суочени становници Србије и Балкана тог времена, или као о симболичком оруђу лоцирања злочинитеља изван сопствене заједнице (упор. Tylor 1920, 192; Willis 2007; Moore 2009; Hallab 2015; Inoue 2011; Kreuter 2002).

Веровање у вампире није било својствено само Србима, Словенима у целини, или Балканцима, баш као што се ниједан обичај или веровање не могу објаснити својом евентуалном утилитарношћу (упор. Daglas 1993, 43 *i dalje*). Етнокултурно, односно просторно лоцирање згодно је, међутим, као део поступка културног когнитивног уобличавања вампира, односно конструисања одговарајућег модела тог митског бића који превазилази било коју културну локалност, а наоко се може довести у формалну везу с оном о којој постоји највећи број повесних или етнографских података. Чињенице да су повесна „знања“ о српским или балканским вампирима у Европи установљена на основу писања бенедиктинског монаха који је на располагању имао секундарне и терцијарне податке о извештајима аустријских војно-лекарских комисија за проучавање наводног вампирења у Медвеђи и Кисиљеву, те да их је „увезао“ у псеудомонографску целиину са свим оним што му је изгледало као слична народна веровања у тадашњој Аустрији и централној Европи[5], као и то да су етнографски подаци о вампирима с ових простора хаотични сами по себи уколико им се не приступи из аспекта предметне и теоријско-методолошке систематизације, објашњавају реч „наоко“ у претходној реченици.

Оно што је за моје разматрање битно, међутим, јесте већ поменуто моделовање вампира као начин конструисања појединачних ликова из категорије тих митских бића. То значи да у ауторском стваралаштву може да се уочи правилност приликом успостављања било којег конкретног вампира као протагонисте или антагонисте неког дела у смислу логичке основе његовог постојања, изгледа и понашања у складу с неком претпостављеном

[5] Дело Ожестена Калмеа у којем пише о датој проблематици, „Трактат о указањима духова и о вампирима или повратницима из мртвих у Угарској, Моравској итд.“ може се пронаћи на https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k68179p.image.f2.langFR.pagination, односно у енглеском издању из 1850. године и под насловом „Свет утвара: историја и филозофија духова, привиђења итд.“ на https://www.gutenberg.org/files/29412/29412-h/29412-h.htm. Иако се код нас наводи – а на основу Ђорђевића, вероватно, који је преузео информацију из листа „Време“, в. Đorđević 1953, 153, Ff. 29 – како је израз „вампир“ споменут први пут у листу „Фосове новине (Vossische Zeitung)“ 1725. године, тај лист – који се у то време звао „Берлинске привилеговане новине (Berlinische Privilegierte Zeitung)“ – пренео је вести из Кисиљева из „Бечког дневника (Wienisches Diarium)“ од 21.07.1725, број 58, стр.11–12 (доступно на https://de.wikisource.org/wiki/Copia_eines_Schreibens_aus_dem_Gradisker_District), в. Bohn 2016, 109.

општијом представом о томе шта је вампир – где је та представа ауторска, а не из традицијске културе. Почевши од „Дракуле“ наовамо, она укључује одређене телесне и психичке особине, начин исхране и дуговечност, практично бесмртност као примарна својства, те начин постајања вампиром, социјабилност и полну привлачност као секундарна. Особине вампира из традицијске културе, које се појављују као општевампирска својства, сугеришу да је реч о повратнику из мртвих, често непријатељски настројеном према људима, који се може убити физичким уништавањем тела и који се често сматра„заразним“.

Посматрано на такав начин, формално, повезаност два модела вампира делује чврсто. Ипак, последње својство није експлицирано у веровањима и представља интерпретативну екстраполацију а не етнографски податак: ако је у неком крају умирало више особа од вампира, у питању је била „вампирска пошаст“, а ако су се неки од њих и повампирили, то је било због тога што их је убио вампир (Đorđević 1953, 152, 173). Однос вампира према људима није био виђен као једнозначан. Најчешће јесте био антагонистички, али је могао бити и пријатељски у изузетним случајевима[6]. „Традицијски“ вампир, при том, није био било какав повратник из мртвих – неко ко долази са другог континента или из далеких земаља. Његово појављивање није било насумично у погледу његовог идентитета и места на којима се појављивао. То је увек био бивши члан локалне заједнице и њене међе најчешће су представљале подручје његовог посмртног физичког бивствовања (Čajkanović 1973, 246). Физичко уништавање тела јесте био најсигурнији начин обрачуна с овим бићем, али као што из релативно неуједначене природе његове социјабилности произлази, некада није било потребно убити га да би га се отарасили. Постојала су веровања по којима ће сам настрадати набије ли се на неки трн или какав оштар предмет, на пример. По другим веровањима, он не може трајати дуже од четрдесет дана (мада је било веровања која су говорила и о сто и више година). Онај вампир који би избегао опасност од уништавања, сам је одлазио из свог краја након извесног времена (упор. Đorđević 1953, 181–182; Zečević 1981, 133; Pantelić 1998).

Српска традицијска култура не познаје вампира који је блеђи од других људи, наднаравне је физичке снаге и способан да управља вољом других људи, има изражене очњаке, или је способан да их увуче и истакне по потреби, претвара у сексуалне робиње жене које му се свиде, храни се крвљу, или чак и месом људи, може да ствара друге вампире угризом или давањем људима да попију одређену количину његове крви, може да постоји практично бесконачно докле год је у стању да се храни и избег-

[6] У Тимочкој крајини забележено је предање о вампиру који је помагао својој супрузи у обављању пољопривредних послова, в. Prvanović 1961.

не физичко уништавање, познаје свој (вампирски) родослов или поседује осећај за унутарвампирску хијерархију итд. Чак ни случајеви који ће пружити повод за лоцирање Србије као колевке вампира, Петра Благојевића и Арнаута Павла, нису описани тако да ти вампири имају дугачке и оштре очњаке, да пију крв, а оправдано се може претпоставити да онако како су описани – као повратници из мртвих који насрћу на своје село или пак одлазе својој супрузи, даве и изазивају ужас услед којег се умире, представљају производ локалних веровања, што значи да та веровања немају везе са вампирском митологијом у популарној култури. Напротив, може се рећи да вампир из популарне културе представља посебан културни производ, идејно заснован на одговарајућим традицијским веровањима, али независан од традицисјког модела вампира (упор. Kreuter 2001, 34, 166).

Модел вампира из наше традицијске културе нема неку изразиту прототипску карактеристику у смислу оне посебно упадљиве особине која би на наративном плану функционисала као метонимијска ознака, односно представљала део физичког аспекта вампира, а истовремено служила као његова метафора на плану апстрактног[7]. Као што сам то навео на другом месту, чак ни доживљавање његовог стања као неупокојености, попут „савремених“ вампира, није његова основна одлика. Његово тело појављује се као средиште културних представа о њему, у смислу његовог разликовања од живог човека. Тело му је наоко слично људском али нема костију, нити унутрашњих органа, већ се сматрало кожном мешином испуњеном крвљу. Начин усмрћивања човека претежно му је био дављењем или чак стравом која људе обузима када га сретну, изузетно ретко се наводило да пије крв, а ту и тамо било је присутно веровање да може да полно општи искључиво са својом супругом. Веровало се да ће се повампирити они људи који су сматрани грешницима за живота, али и они у чије је тело четрдесет дана по смрти ушао некакав зао, ђаволски дух, као и они чије је тело на одру прескочила нека сеновита животиња (Žikić 2018, 167; упор. Zečević 1982, 18).

Модел вампира из популарне културе, с друге стране, заснован је на једном прототипском својству тог митског бића. Без обзира на то како су осмишљени ликови конкретних вампира – то јест како изгледају и како се понашају према људима – они живе, опстају и постоје као физичка бића, хранећи се људима. У основи, вампир је онај који се храни људском крвљу. То важи за књижевне вампире пре Дракуле, рецимо, важи за Дракулу, али и за многе друге вампире све до оних представљених у телевизијској серији

[7] У примерима симболичког означавања неког предмета из стварности, то би био неки његов физички део, визуелно посебно упадљив, а од значаја за његову употребу, попут цеви револвера, рецимо, када се њеним уобличавањем покретима прстију и шаке гестовно, односно метафорички, представља револвер као целовити предмет, упор. Žikić 2002, 15–16.

„Права крв“ и романима Шарлејн Харис на којима је заснована[8], дакле у распону од скоро дванаест деценија. Временом су се појавили ликови вампира који не морају да се хране крвљу, којима је довољна људска животна сила, била она експлицирана као „енергија“, „емоција“, „душа“ или некако другачије, али сви такви ликови дословно живе *од* људи, тачније од тога што се хране њима, чак и онда када их не убијају тим храњењем. Најчешће се вампири из популарне културе и деветнаестовековне књижевности хране људском крвљу. Могу користити и крв других живих бића – као што је то описано у случају дуготрајног опоравка Лестата у „Вампирским дневницима“[9] – али људска крв основна им је и често једина храна. Она им омогућава дуговечност, подмлађивање, опоравак од повреда ма како тешке оне биле, али и размножавање, односно стварање нових вампира. Крвопија мора имати одговарајуће физичко средство, које јој је истовремено и телесно својство, за узимање крви, али мора телесним изгледом и да исказује зависност од ње, одакле потичу два значајна својства вампирске телесности – изражени, животињски очњаци и бледило. Коришћење људске крви као хране одређује и однос вампира према људима – као према бази исхране, а служење њоме за стварање „потомства“ одређује природу унутарвампирских односа пошто се они у одговарајућим културним производима често формулишу на основу припадности појединачних ликова одређеним „лозама“, те се њихове особине обликују према особинама њихових твораца – рецимо у романима Шепарда и Њумена[10], на пример, као полно и крвопијно незајажљиви или склони уздржавању у тим телесним акцијама и више посвећени друштвеним циљевима.

Крв је најважнија за вампира из популарне културе, његов смисао постојања, практично, а то је вероватно и најзначајнија разлика како у овој, тако у традицијској представи. Егзистенција „савременог“ вампира почива на узимању (људских) живота. Крв се у томе јавља као метафора живота, као персонификација људске животне силе и материјална залога човековог физичког постојања. Такве представе о крви широко су присутне, интеркултурно посматрано кроз простор и време – од древног Египта и домородачких аустралијских заједница до европских традицијских и повесних култура присутан је метафорички потенцијал крви да означи људски живот и животну снагу уопште. Ово је такође згодан предложак за одабир оног својства вампира конструисаног у ауторском стваралаштву који ће

[8] Šarlejn Haris, *Prava krv*: *Mrtav do mraka*; *Živeti mrtav u Dalasu*; *Klub mrtvih*; *Za ceo svet mrtva*, Beograd: Carobna knjiga 2011/

[9] En Rajs, *Vampirski dnevnici*: *Intervju sa vampirom* (2004), *Vampir Lestat* (2005), *Kraljica prokletih* (2006), Beograd: Čarobna knjiga.

[10] Kim Njumen, *Anno Drakula*, 2002; *Krvavocrveni Baron*, 2003, оба у издању Editor, Beograd. Lucijus Šepard, *Zlatna krv*, Beograd: Okean 2004.

постати прототип. Поимање крви као генеалошког посредника у европским културама (појам „краљевске“ или „племените“ крви, на пример), односно генерацијског преносника суштине личности, предака, нације итд, такође доприноси томе (в. Butler 2010, 112–113, 121, 123).

Вампирско узимање живота људима као средство за одржавање сопствене егзистенције у било ком облику: као пијење крви, одузимање животне снаге, даха и томе слично, претходи формулисању крвопијства као прототипске особине вампира у културној когнитивности Запада друге половине осамнеастог и у већем делу деветнаестог века, што и одваја вампира конструисаног у књижевности тог времена од вампира из наше или било које друге традицијске културе. Ово се јавља као нарочито упадљиво својство вампира, односно као заједничка карактеристика ликова тог бића – мушких и женских подједнако – у различитим књижевним делима насталим у датом периоду, од Осендорфа и Гетеа, на пример, преко Полидорија и Вертнер Џонсон, до Ле Фануа[11]. Из ове временске перспективе може се само нагађати због чега је то било тако, али претпостављам да је, слично староегипатској мумији, рецимо, вампир имао неколико културних конотација које су погодовале томе.

Осим егзотизма, односно другости, вампир је, попут мумије, представљао замисао о бићу које је, на првом месту, некада било човек, а онда је успело да победи своју физичку смрт и да настави овоземаљско, телесно постојање (упор. Žikić 2016). Поврх тога, наоко је човек, односно изгледа као човек, у стању је да општи као човек и, без обзира на иницијално телесно превазилажење смрти, ипак може да буде убијен, односно да неопозиво оконча физичко постојање, баш као човек. Напокон, вампир је друштвено биће, попут човека, и не може без људског окружења. Онтолошки статус вампира испреплетан је са социолошким и културним представама на Западу присутним пре двадесетог века, што се може закључити из његовог моделовања у књижевности тог времена. Осим тога што се храни суштином људског физичког постојања, нарочито га привлаче младе особе, честите и пуне врлине, односно полно нетакнуте (Parisot 2020; Groom 2018, 99, 109).

Вампир у енглеској књижевности, тако, већ бива установљен до „Дракуле“ не само као биолошки, већ и као сексуални предатор, а као што је

[11] Heinrich August Ossendorf, Der Vampir, http://www.vampire-world.com/literaturseiten/gedichte/der_vampir.ossenfelder.htm; Johann Wolfgang von Goethe (1797). Die Braut von Corinth. Romanze. *Musen-Almanch für das Jahr* 1798. Herausgegeben von Friedrich Schiller. Tübingen: J. G. Cottaische Buchhandlung, https://de.wikisource.org/wiki/Die_Braut_von_Corinth_(1798); Rosa Vertner Johnson, The Vampire, *Cosmopolitan Art Journal*, Vol. 5, No. 1 (Mar., 1861), p. 17. http://thebookshelf2015.blogspot.com/2016/10/the-vampire-by-rosa-vertner-johnson-1859.html; J. Sheridan Le Fanu, *Karmila*, Beograd: Tisa 2004.

изнето раније, полна потентност или насртљивост једно је од истакнутих својстава „савременог“ вампира, односно когнитивна шема која учествује у конструкцији модела тог бића у популарној култури. Њоме су крактерисани ликови Полидоријевог лорда Рутвена и Ле Фануове Кармиле, рецимо, док је потоња Аустријанка и стога, странкиња у Енглеској. Преклапање онтолошког и социолошког статуса вампира, осим у домену полности, јавиће се поново и пре Дракуле у виду означавања вампира као странца култури у којој је настало одређено књижевно дело. У томе видим разлог због којих је Стокеров лик, а не Полидоријев, на пример, постао прототип „савременог“ вампира: лорд Рутвен, који ради готово исто што и Дракула – заводи девице и пије им крв, да то изразим помало карикирано, није *Други*, он је само *другачији*; Дракула је другачији и Други – разлика је у начину живота и погледу на свет (феудални аристократа у времену када аристократски маниризам постаје својство буржоазије). Са Дракулом вампир постаје Други, тачније, његова онтолошка другост бива верификована *кроз* социолошку: туђин је у сваком погледу – по томе како живи, како се храни итд, али пре свега – одакле долази (в. нпр. Gaynor 2014; Viragh 2013; Matek i Međedović 2017).

Другост и овдашњост

Другост Дракуле, односно „савременог“ вампира уопште, почива на егзотизму представе о њему. Слично тетовирању, на пример, са којим је (хришћанска) Европа имала и сопствена повесна искуства и сусретала се на другим континентима и пре него што је енглеска изведеница из полинежанске речи „татау“ постала практично једина ознака за ту културну праксу након Кукових путовања, у осамнаестом веку и вампир као културни феномен, као и израз за њега, убицирани су у, за Западну Европу, пустопољно размеђе аустријске и отоманске царевине, у то време ништа мање егзотично од Полинезије. Вампир тог времена појавио се у Западној Европи као вишеструка ознака другости: осим онтолошке, о којој је било речи, такође просторне и културолошке. Може да се каже да онако како је вампир налик човеку, али заправо није човек, тако је Источна Европа налик Европи, али није Европа у културној мисли Запада: где почињу вампири (то јест веровања у њих), ту престаје Европа – и обрнуто (в. нпр. Keyworth 2010; Nowosadtko 2004; Robinson 2019).

Вампир се са „Дракулом“ устоличава као књижевно, а потом и културно отелотворење имагинаријума трансгресивности. Представља туђинску мисао која продире у рационални мисаони свет Запада (Voltaire 1901), етничку, полну, онтолошку, културолошку и политичку инвазију „обрнутог колонијализма“, то јест уплив и учвршћивања туђинских културних својстава, идеја и производа у викторијански (и западни уопште) свет који

је себе сматрао апотеозом цивилизованости и држао до тога да му је мисија да приведе (својој) цивилизацији остатак планете (Royle 2003, 2; Arata 1990). Због тих својстава, културни модел „савременог“ вампира показаће се као погодно средство културне комуникације за изазивање различитих врста друштвене нелагоде у западном социокултурном миљеу, односно за показивање тога како се ономе што се сматра туђинским може приписати уношење сваковрсног непочинства у „морално савршенство“ сопствене заједнице, од истополности и трансвестизма, до насиља и имиграције (в. Auerbach 1995, 14, 148, 195, 200).

„Традицијски“ вампир, са своје стране, није изазивао никакву нелагоду – изазивао је страх. Могуће је да приликом уочавања разлике у односу на „савременог“ вампира треба узети у обзир Волтерове речи да се о вампирима у његово време није говорило у просветљеним престоницама Европе, већ само у руралној Источној Европи, али мерење нивоа образовања присутног у некој културној мисли не мења ту мисао: она је и даље културотворна, одакле је као такву треба узети у обзир. Познато је да су српске власти о веровању у вампире мислиле слично као Волтер – у време цара Душана подједнако као у деветнаестом веку, међутим, то не мења чињеницу да су и оне, попут аустријских окупационих власти у осамнаестом веку, рецимо, морале да се носе у пракси са тим веровањем, односно да му придају пажњу, макар кроз казнене одредбе усмерене на спречавање откопавања покојника у поступцима истраге вампира (Bandić 1991, 186). Како год да било, страх од вампира у српској традицијској заједници није био страх од туђина, пошто су се „вампирили“ људи из те заједнице, с именом и презименом, добро познати у својој средини[12].

За разлику од „савременог“ вампира, као културног оруђа производње нелагоде засноване на туђинству и узимању живота као основним шемама датог културног модела, модел „традицијског“ вампира функционисао је као оруђе решавања унутрашњих тензија у заједници (в. нпр. Jovanović 2004; Pavlović 2010). Речено је већ да једну од основних шема које га сачињавају представља антагонизам према ближњима. Израз „ближњи“ односи се на његову породицу и род, пре свега, али и на његову локалну заједницу у целини. Они које напада и напаствује и чију стоку убија јесу људи са којима је живео за живота. То не само што је истакнуто јасно у нашој етнографској литератури, већ се спомиње као дистинктивна особина „крвопије“ и у извештају командира гренадира регименте Александра Виртембершког, присутног у Медвеђи 1732. године (Čajkanović 1973, 241; Đorđević 1953, 175–176; Calmet 1850, 275).

12 Вероватно може да се каже да је природа страха од вампира у тој заједници била од врсте примитивног страха од непознатог у контексту страха за живот самог по себи, али како то није од значаја за овај текст, нећу се даље бавити тиме.

О томе говоре и сами услови, односно начини вампирења. Иако се веровало да се могла повампирати био која особа, као „кандидати за вампире" јасно су издвајани они људи које је њихова средина сматрала великим грешницима, односно лошим људима; осим њих, вампиром се могло постати као жртва урока, али и тако што би нечије тело на одру прескочила каква сеновита животиња. Напокон, тело је могао да повампири неки зао, ђаволски дух, који је ушао у њега у четрдесетодневици након смрти (в. нпр. Bandić 1991, 181). Све те околности вампирења, у суштини, сугеришу социокултурне односе као чиниоце могућег вампирења, или његове предохране.

Повампириће се онај човек који се односи лоше према другим људима у својој средини и обрнуто, добри људи, то јест они који се понашају у складу са друштвеним и културним нормама и обичајима, не вампире се. Ако је човек лош, злодух ће повампирити његово тело и обрнуто, неће злодух ући у тело доброг човека. Човек се може повампирити ако га урекне неки злоочник, зломислилац или злочинитељ, али ако таквог нема, односно ако су односи међу људима добри у некој заједници, то јест ако се сви њени чланови понашају у складу са социокултурним нормама, неће бити ни услова за вампирење. Исто важи и за могућност прескакања тела на одру од стране сеновите животиње: чува ли се то тело онако како налажу верски прописи и обичаји, никаква животиња не може га прескочити и покојник се не може повампирити, и супротно томе – појављивање околности у којима се може десити да телу на одру приступи било каква животиња значило би да покојнику није указано поштовање какво налажу културне норме у таквим случајевима, односно да се обичаји не спроводе онако како би требало.

Вампир из српске традицијске културе производ је нарушености идеје о друштвености у локалној заједници. Та идеја, са своје стране, заснована је на узајамности, као на основној вредности друштвеног живота и друштвених односа. Рекао бих да узајамност, са своје стране, одговара колективном карактеру живота у нашој традицијској заједници, устројеној хијерархијски по добу и родно, где је нагласак приликом извршавања различитих друштвених обавеза стављен на породицу, род или цело село, а не на појединца (Gavrilović 2005). Они људи који се не уклапају својим понашањем бивају острахованi и након смрти, културним когнитивним категорисањем у виду појаве која не припада заједници предака: не могу се смирити у гробу, не могу прећи границу између равни постојања која дели овај свет од онога у којем пребивају душе умрлих. Појављивање вампира указује на постојање неприхватљивог појединачног понашања које нарушава норме и урушава вредности заједнице: лош однос према другим људима у смислу истицања себе, својих потреба и своје личности над оним „што се ваља и треба", урицање, непоштовање обредне праксе и томе слично.

Вампири из српске традицијске културе јесу покојници који не припадају својим породицама. Са њима су „у завади“ након смрти, односно имају антагонистички однос. То значи и да иста врста односа влада између њих и локалне заједнице у целини, одакле сви чинови њиховог „убијања“ представљају њихово симболичко искључивање из заједнице, тачније обредно тврђење да јој (више) не припадају. На тај начин може се објаснити веровање у вампире које се не уклапа у, наизглед, оно које орочава боравак вампира „међу својима“, након чега вампир умире, или чешће, одлази у туђину (в. Đorđević 1953, 161–163). „Обавеза“ вампира да напусти свој крај, уколико не буде убијен у одређеном временском периоду, још један је вид његовог симболичког уклањања из заједнице пошто одлази тамо где нема никога свог и где га нико не познаје – што ће рећи: тамо где је лишен свог првобитног (локалног) социокултурног идентитета.

Вампири из популарне културе у потрази су за новим идентитетом, такође. Њихово туђинство јесте очигледно у сваком смислу, као што је то изнето раније, али њихова социјабилност увек је усмерена ка, макар привидном, уклапању у нову средину. То важи за Стокеровог, баш као и за Њуменовог Дракулу или за ликове Ен Рајс. Сви они трагају, на одређени начин, за новим животним, односно друштвеним простором. Друштвеност представља једну од когнитивних шема које учествују у изградњи модела вампира из популарне културе на два начина: доприноси потцртавању оне основне шеме – туђинства, и помаже у успостављању наративног „вампирског“ окружења, што је такође једно од оних упадљивих својстава које учествује у формирању датог културног модела. Осим навођења страног порекла – попут, рецимо тога да је Дракула пореклом из Трансилваније, а Лестат из Француске, туђинство се наглашава оним поступцима вампира који су (били) противни уобичајеним нормама друштвености на Западу: храњењем људима, полном незаситошћу, техничком „неписменошћу“ или пак усхићеношћу технолошким достигнућима нормалним обичним људима (пример Дракуле и у Стокеровој и у Њуменовој верзији) и томе слично.

Вампирско окружење, друштвени поредак, хијерархија унутар врсте – како год да се где то описује, представља концептуално одвијање когнитивне шеме значаја крви за вампире, од људске телесне течности као њихове хране ка њој као начину „размножавања“ (прецизније речено: умножавања) вампира, те следствено томе средства које посредује у преношењу одређених индивидуалних особина конкретних вампира, „зачетника лозе“, њиховом вампирском потомству. Са своје стране, то представља основу за успостављање одговарајућих друштвених односа између појединих вампира, али и између вампирских лоза којима припадају, као што је то случај, рецимо, у романима и телевизијској серији „Права крв“, или у серији романа и кратких прича којима је Њумен наставио „Anno Drakula“.

На вампирску крв може се гледати, стога, као истовремено на материјалног посредника њиховог туђинства и симбола тога. Наративно уобличавање у филмовима, романима и причама о вампирима културне представе о крви као о носиоцу људске суштине, то јест преноснику наследних особина са предака на потомке, па самим тим и о ономе што је одговорно за присуство некакве наводне колективне есенције у сваком припаднику породице, рода, нације, врсте, дефинише вампирске лозе на сличан начин на који европска предања, рецимо, одређују појмове сродства и народа: „дељењем" крви, деле се и особине, то јест физичка и психичка својства. Такво есенцијалистичко виђење идентитета, као у основи колективног идентитета, то јест колектива или целине као онога што превасходно одређује сваког појединца, у супротности је с индивидуализмом као основним друштвеним, културним и политичким начелом савремене цивилизације Запада и на његово превазилажење гледало се (и гледа) као на друштвену и културну вредност саму по себи и за себе (Turner 2003; Butler 2010, 11).

Друштвеност вампира и узајамност друштвености људи

Генеричко уоквиравање вампира као јединствене врсте, која потиче од људи али чији припадници нису људска бића, последица је управо такве менталне операције – уопштавања заснованог на претпоставци о дељењу суштине. То се може уочити и на основу честе теме психичке повезаности са вампиром, односно извесног телепатског додира којег са њима имају они људи који су преживели њихов напад. Као наративни разлог томе наводи се, обично, да је нека особа окусила вампирову крв том приликом, па је сада у стању да буде у некаквој менталној вези са њим – било у смислу нејасних, неповезаних слика, било у виду артикулисане комуникације. Што се тиче самих вампира, психичке моћи код њих описују се на различите начине, од тога да су им иманентне, преко тога да расту, као и физичке моћи, са дужином њиховог вампирског трајања, до тога да зависе од лозе у којој је неко постао вампир.

Присуство таквих моћи – а пре свега оне која се потенцира често у филмовима и књижевности о вампирима – телепатске – може да се посматра и као постојање колективне свести, или колективног ума код вампира. Истина је да се тако нешто манифестује најчешће као контрола једног, најстаријег вампира над својим потомцима или људима са којима је био у физичком додиру, што се може развити у управљање њима као живим, физичким инструментима његове воље, као у случају Господара у књижевној трилогији и телевизијској серији „Соj" дел Тора и Хогана. Али сведочи и о томе

да се вампири доживљавају као суштински, онтолошки нељудски Други, на још један начин: као бића која су супротност људима и по томе што немају сопствену, појединачну вољу, већ или деле свест или су потчињени некој сили спољашњој сопственој јединки, што их све чини репетитивним колективитетом, тачније делом тога, наспрам непоновљиве индивидуалности људских бића (упор. Žikić 2010).

Друштвеност вампира је њихова упадљива карактеристика која је искоришћена за извесну трансформацију уобичајеног, „крвопијног“ модела вампира у популарној култури у хуманију фигуру од оне успостављене Дракулом као прототипом (Holmgren Troy 2017). Вампир Бил, односно Бил Комптон из „Праве крви“ и Едвард Кален из „Сумрак саге“[13]рецимо, неки су од примера тога како вампири могу успоставити такву комуникацију са људима која почива на узајамности – у пословном, идеолошком, емотивном, интимном смислу – а узајамност, са своје стране, представља један од основних принципа људске друштвености (Viveiros de Castro 2010). Само означавање „локалног вампира“ Комптона[14] као „Вампира Била“, дакле додавање личном имену оног атрибута који га најбоље описује у локалној средини, што конотира релативно присан однос те средине према њему, сугерише, на пример, постојање тежње ка доместификацији вампира у савременој популарној култури: бића су слична људима, изузетно опасна када су „дивља“, то јест препуштена својим нагонима, али могу бити исто толико и корисни онда када се „припитоме“, односно када им се омогући да несметано живе у људској заједници.

Слично важи и за ту заједницу, односно за људе који је сачињавају: уколико њихове социокултурне норме и вредности омогућавају такав поглед на свет који је толерантан према другима и другачијима – без обзира на то што их препознаје као суштински различите од себе – заједница ће имати апсорпциони и апроприациони потенцијал и моћи ће да прими у себе те друге без страха и опасности од њеног растакања. Јасно је да такав поглед на неку људску заједницу потиче од ње саме, превасходно, па слично томе што „летећи тањири не слећу у Лајковац“[15] већ у Сједињене Америчке Државе, и различите хуманоидне врсте, као што су, на пример,

[13] Stefani Majer, *Sumrak saga*: *Sumrak*; *Mlad mesec*; *Pomračenje*; *Praskozorje*, Beograd: Evro Giunti 2010.

[14] Бил Комптон потиче из измишљеног града Бон Тама у Луизијани, у којем се одвија већи део романа из серијала „Праве крви“ (као и телевизијска серија); бивши је конфедеративни официр – како и приличи једном јужњачком џентлмену, рекло би се, који задржава своје лепе манире и као вампир, аутован је у своју локалну заједницу након проналаска синтетичке супстанце, названа „права крв“, која омогућава вампирима да се не хране више људима, већ да живе заједно са њима.

[15] О пореклу и смислу те изреке в. Žikić i Milenković 2019.

вампири, вукодлаци и људи, проналазе могућност коегзистирања управо тамо, а на основу међусобног повезивања истомишљеника из сваке од њих – што све представља наративни оквир „Сумрак саге“ (в. нпр. Mutch 2011; Sadjadi and Rashidi 2018).

Треба обратити пажњу на то да друштвеност вампира остаје и даље ознака њиховог онтолошког туђинства у датим примерима са екрана и из књига. Узајамност односа између њих и људи почива, на првом месту, на вампирском превазилажењу антагонистичке компоненте тог односа, коришћења људи као хране. Последица је колективног, а не индивидуалног, понашања припадника те врсте, дакле реорганизовања и вредносног преусмеравања њиховог друштвеног понашања. У датом контексту, међутим, друштвеност вампира није моделована тако да говори превасходно о вампирима, него о средини у којој ће они бити прихваћени као културни, политички, економски актери. Друштвеност вампира служи показивању природе друштвености те средине, односно њене способности да на најбољи начин по себе укључи Другог у свој социокултурни живот у свим његовим сегментима и тако се представи да је у стању да у пракси покаже како функционишу њене друштвене и културне идеологије.

Модел вампира из популарне културе сугерише да се ради о суштинском туђинству, као о основном атрибуту дате представе. Вампир потиче изван средина у којима настају дела о њему (Велике Британије и САД, пре свега), физиолошки се разликује од човека по својим телесним особинама и начину исхране, непријатељски је расположен према људима у целини. Културни модел вампира из наше традицијске културе, међутим, говори о припаднику локалне заједнице, који је „до јуче“ (то јест до смрти) живео у њој, који је измењен телесно у односу на живог човека, али и даље не толико да би могло да се говори о поптуно другачијој физиологији – доминантан дискурс о њему из наших предања не каже да се храни људима, а понаша се непријатељски према тачно утврђеној друштвеној категорији људи, својим сродницима или мештанима. Уништавање вампира из популарне културе последица је појединачног деловања оних који су погођени вампировим акцијама, и у томе учествују аутодидактски експерти, попут Ван Хелсинга или Сетракијана из „Соја“. Откривање и убијање вампира у српској традицијској заједници било је колективан чин, произашао из узајамности живота у локалној заједници – малтене обавеза, дакле – а у њој је учествовао религијски експерт, то јест локални религијски функционер – сеоски поп, делујући у складу са принципом узајамности живљења у датој средини, а насупрот прописима своје верске установе и државним законима (Filipović 1986, 142–144).

Два модела вампира разликују се по ономе шта конотирају, идентитету вампира и последично, приказивању тога како култура у којој је настао

доживљава себе. „Традицијски“ вампир је појединац који прети заједници, док је „савремени“ вампир део заједнице туђина која прети човечанству. Традицијска заједница самоодређена је веровањем у вампире као локална заједница живота, док су оне средине на које су се острвили вампири из популарне културе – друштва која себе виде као самосвесна, отворена и као узоре целом свету. Оба културна модела вампира засновани су на истом принципу мишљења, својственом конструисању религијских представа – каква у основи јесте вампир – а то је контраинтуитивност. Вампира сматрам религијском представом у оба случаја зато што се ради о културној представи која је повезана са представом о смрти, а смрт је средишњи проблем сваке религије, у суштини, и када год наилазимо на бављење посмртним постојањем оно је повезано с религијом – на овај или онај начин.

Интуитивним представама у когнитивној антропологији сматрају се оне које су засноване на здравом разуму, да се тако изјасним, односно такве у којима се поклапају искуство везано за неку појаву и њено чињенично стање. Такве представе називају се још и природним и сматрају се делом унутрашње људске способности за закључивање. Постоји мишљење да је у питању оно знање до којег се не долази експлицитним учењем, размишљањем или рефлексијом и да је оно организовано у системе којима се изграђују представе, слично шемама културних модела. Људи имају две руке и две ноге, не могу да лете, морају да се хране и да умру, рецимо. С обзиром на то да су такве представе урођене људима, постају културни производи онда када се јавно – дискурзивно, симболички и томе слично – установе као такве[16], односно као дељене представе. Људи су жива бића, дакле, и као такви су слични и разликују се од других живих бића, од којих нека имају ноге и могу да се крећу, а нека немају ноге и не могу да се крећу, нека могу да лете, а нека не, али сва морају да се хране и да умру. Следећи ниво културних представа, развијених на основу претходног нивоа, јесте о томе шта треба сматрати људским покретима и храном, а шта не, како се треба бринути за људске посмртне остатке, а како за оне других живих бића итд (в. Franks 2003; Purzycki and Willard 2016; Boyer 2001, 51 *et passim*; Sperber 1985, 2002, 33 *et passim*).

Класификација, односно дељење, разграничавање и разврставање појављује се, значи, као производ унутрашње људске способности за успостављање веза између појава на основу њихове чињеничне сличности (упор. Žikić 2009). Као што знамо, међутим, класификација се може вршити и на основу замишљене сличности. Вампири и зомбији припадају генеричкој категорији повратника из мртвих, али се разликују по готово свим својим карактеристикама – а све та својства, као и сама категоризација, засновани

[16] Процесом који Спербер назива епидемиологијом културних представа, али то није део предметног инвентара овог текста.

су на умишљању, а не на чињеницама. Представе о вампирима и зомбијима јесу контраинтуитивне или неприродне, где се израз „неприродно“ у датом контексту односи на оно што је научено и што противречи људском искуству у погледу чињеничног стања света. Што је разлика између таквих и интуитивних представа мања, сматра се, контраинтуитивне представе биће прихватљивије за ширење и установљавање културних модела, а пројектовање људских атрибута на нељудске фигуре основ је религијских представа (Boyer 1996).

Док се на многа божанства пројектују људски психолошки атрибути, попут емоција на пример, од гнева до самилости, на вампира је пројектована форма људског тела. Нема чудовишта, заправо, које изгледа сличније човеку од њега. Контраинтуитивност представе о вампиру у његовој је физиологији (Bahna 2015). Људска онтолошка очекивања од сопствене физиологије сугеришу да се човек храни животињама и биљкама које узгаја, као и да смрт представља окончање физиолошког функционисања тела. Представе о вампиру из популарне културе кажу, међутим, да се вампир храни људима које улови и да смрт не представља ограничење његовим физиолошким потребама, односно његовом телу. Слично томе, људска онтолошка очекивања од сопствене људскости јесу да се буде друштвена особа, то јест да се живи у заједници поштујући принципе узајамности, док представе о вампиру из српске традицијске културе кажу да је вампир онај који се враћа из гроба да би наставио да малтретира своје ближње и да смрт не представља ограничење његовом антисоцијалном понашању.

Закључак

Вампир из српске традицијске културе и онај из популарне културе два су различита бића, у ствари. Први је готово истоветан живим људима из своје заједнице, не мења карактер ни након смрти, ослобађање од њега задатак је целе заједнице. Други је посебно биће, натприродних својстава, чији карактер је промењен након смрти утолико што постаје предатор, физичка и онтолошка опасност по човека – без обзира на то какав је био као човек, а може му се супротставити учинковито било ко упознат са његовим својствима и слабостима. „Традицијски“ вампир везан је за своју социокултурну средину, онај „савремени“ не познаје границе, али увек је приказан као уљез из ауторске перспективе. Обојица су повратници из мртвих, али постојање „традицијског“ није везано за његове физиолошке потребе и могућности, већ је орочено способношћу живих припадника његове заједнице да му се супротставе или судбински, у смислу раније спомињаног времена „прописаног“ му боравка међу живима. „Савремени“ вампир симулира човека утолико што свој посмртни живот мора одржавати исхра-

ном, али и тиме што му је могуће да се репродукује, то јест да ствара нова бића своје врсте, при чему оно што му служи као храна онда када је туђе, постаје репродуктивни чинилац када потиче од њега самог[17]. Једина заједничка особина, практично, им је та да настављају да живе након смрти у сопственом физичком телу, што је когнитивна шема минимално измењена у односу на ону која говори о људском (физичком или органском) постојању: оживотворено мртво тело конкретне људске особе, чије понашање је измењено у случају оба модела таман толико да се његова злокобност може приписати контраинтуитивности представе о физичком постојању након смрти. Потоње би могло да се доведе у питање, међутим, имајући у виду то да многе религијске идеје јесу такве – формално или садржински, а да је једна од њих – ускрснуће – (била) широко прихваћена у социокултурнм контекстима у којима су конструисана оба модела вампира[18]. Наречена малеволентност, као основна особина односа вампира према људима по оба модела, произлази пре из смисла постојања тих модела него из представе о посмртном постојању, из потребе за решавањем унутрашњих проблема традицијске заједнице схваћене као локална средина, и потребе сопственог одређења према ономе што је другачије, страно и туђе у друштвима новог типа, заснованим на превазилажењу социокултурне локалности и успостављању глобалне културне комуникације.

Литература

Arata, Stephen D. 1990. “The Occidental Tourist: Dracula and the Anxiety of Reverse Colonisation”. *Victorian Studies* 33 (4): 621–645.

Auerbach, Nina. 1995. *Our Vampires, Ourselves*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Bahna, Vladimír. 2015 “Explaining Vampirism: Two Divergent Attractors of Dead Human Concepts.” *Journal of Cognition and Culture* 15: 285–298. doi 10.1163/15685373–12342151.

Bandić, Dušan. 1990. *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko. Ogledi o narodnoj religiji*. Beograd: XX vek.

Bandić, Dušan. 1991. *Narodna religija Srba u 100 pojmova*. Beograd: Nolit.

Barber, Paul. 1988. *Vampires, Burial, and Death: Folklore and Reality*. New Haven, CT: Yale University Press.

Bohn, Thomas M. 2016. *Der Vampir: Ein europäischer Mythos*. Köln Böhlau Verlag/ Wien: Weimar.

---

[17] Постоји веровање по којем вампир може имати потомство са својом супругом, али како се на њега наилазило ређе и само у неким крајевима Србије, нисам га укључио у општи дикурс о вампиру из српске традицијске културе. Дато веровање занимљиво је, међутим, имајући у виду управо онтолошки статус вампира, али то излази изван предмета овог разматрања.

[18] Што би могло и требало да представља тему посебног истраживања.

Boyer, Pascal. 1996. "What Makes Anthropomorphism Natural: Intuitive Ontology and Cultural Representations." *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 2: 83–97.

Boyer, Pascal. 2001. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Development*. New York, NY: Basic Books.

Burkhart, Dagmar. 1993. „Verovanja u vampire u jugoistočnoj Evropi." *Raskovnik* 71/72: 67–85.

Butler, Erik 2010. *Metamorphoses of the vampire in Literature and Film: Cultural Transformations in Europe, 1732–1933*. Rochester and Suffolk, UK: Camden House.

Calmet, Augustin. 1850. *The Phantom World. or, The philosophy of spirits, apparitions, &c, &c*. Philadelphia, PA: A. Hart, Late Carey & Hart, https://www.gutenberg.org/files/29412/29412-h/29412-h.htm .

Čajkanović, Veselin. 1973. *Mit i religija u Srba. Izabrane studije*. Beograd: Srpska književna zadruga.

Daglas, Meri. 1993. *Čisto i opasno. Analiza pojmova prljavštine i tabua*. Beograd: XX vek i Plato.

Daniels-Higginbotham, Jennifer, Erin M. Gorden, Stephanie K. Farmer, Brian Spatola, Franklin Damann, Nicholas Bellantoni, Katie S. Gagnon, Maria de la Puente, Catarina Xavier, Susan Walsh, Walther Parson, Timothy P. McMahon and Charla Marshall. 2019. "DNA Testing Reveals the Putative Identity of JB55, a 19th Century Vampire Buried in Griswold, Connecticut". *Genes* 10 (9): 636. doi:10.3390/genes10090636.

Đorđević, Tihomir. R. 1953. „Vampir i druga bića u narodnom verovanju i predanju". *Srpski etnografski zbornik* 46 (Drugo odeljenje, Život i običaji narodni knj. 30): 148–283.

Filipović, Milenko S. 1986. *Trački konjanik. Studije iz duhovne kulture*. Beograd: Prosveta.

Franks, Bradley. 2003. "The Nature of Unnaturalness in Religious Representations: Negation and Concept Combination." *Journal of Cognition and Culture* 3 (1): 41–68.

Gavrilović, Ljiljana. 2005. „Pojedinac i porodica." *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 53: 197–212.

Gaynor, Tia Sherèe. 2014. "Vampires Suck. Parallel Narratives in the Marginalization of the Other". *Administrative Theory & Praxis* 36 (3): 348–372, DOI: 10.2753/ATP1084–1806360305.

Groom, Nick. 2018. *The Vampire: A New History*. New Haven, CT: Yale University Press.

Halberstam, Judith. 1995. *Gothic Horror and the Technology of Monsters*. Durham, NC: Duke University Press.

Hallab, Mary Y. 2015. "Vampires and Medical Science". *The Journal of Popular Culture* 48 (1): 168–183.

Holmgren Troy, Maria. 2017. "Predator and Prey. The Vampire Child in Novels by S. P. Somtow and John Ajvide Lindqvist". *Edda* 117 (2): 130–144, DOI: 10.18261/ISSN.1500–1989–2017–02–04.

Inoue, Yoshitaka. 2011. "Contemporary Consciousness as Reflected in Images of the Vampire". *Jung Journal: Culture & Psyche* 5 (4): 83–99, DOI: 10.1525/jung.2011.5.4.83.

Jovanović, Bojan. 2004. „Vampir kao metafora.“ *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 52: 227–234.

Keyworth, David. 2006. “Was the Vampire of the Eighteenth Century a Unique Type of Undead-Corpse?” *Folklore* 117 (3): 241–260, DOI: 10.1080/00155870600928872.

Keyworth, David. 2010. “The Aetiology of Vampires and Revenants: Theological Debate and Popular Belief”. *Journal of Religious History* 34 (2): 158–173, https://doi.org/10.1111/j.1467–9809.2010.00860.x.

Kleut, Marija . 2018. *Vampiri u Srbiji u XVII veku. Knjiga i komentari*. Beograd: Službeni glasnik.

Kreuter, Peter Mario. 2001. *Der Vampirglaube in Südosteuropa. Studien zur Genese,Bedeutung und Funktion. Rumänien und der Balkanraum*. Berlin: Weidler Buchverlag.

Kreuter, Peter Mario. 2002. Der Vampir, ein Fremder? Ethnische Minderheiten im Vampirglauben Südosteuropas. *Kakanien Revisited* 20/02/2003, https://www.univie.ac.at/elib/index.php?title=Ethnische_Minderheiten_im_Vampirglauben_Osteuropas_-_Peter_M_Kreuter_-_2002

Matek, Ljubica, Sabahudin Međedović. 2017. „Drakula u zrcalu: upisivanje ideologije u gotički roman“. *Anafora* 4 (1): 143–162

Mutch, Deborah. 2011. “Coming Out of the Coffin: The Vampire and Transnationalism in the Twilight and Sookie Stackhouse Series”. *Critical Survey* 23 (2): 75–90. doi: 10.3167/cs.2011.230206.

Moore, Michelle E. 2009. “‘The Unsleeping Cabal’”: Faulkner’s Fevered Vampires and the Other South. *The Faulkner Journal* 24 (2): 55–76, DOI:10.1353/fau.2009.0009

Nowosadtko, Jutta. 2004. “Der „Vampyrus Serviensis“ und sein Habitat: Impressionen von der österreichischen Militärgrenze”. *Militär und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit* 8 (4): 151–168.

Pantelić, Nikola. 1998. „Vampir.“ U *Srpski miološki rečnik*, Špiro Kulišić, Petar Ž. Petrović, Nikola Pantelić, 73–75. Beograd: Etnografski institut SANU i Interprint.

Parisot, Eric. 2020. “Vampire Darcy: The Impossible Romantic Hero”. *The Journal of Popular Culture* 53 (4): 829–849, https://doi.org/10.1111/jpcu.12941.

Pavlović, Aleksandar. 2010. „Predstave o vampiru kao upozorenje živima“. *Baština* 28: 251–274.

Prvanović, Svetislav. 1961. „Naše stare praznoverice i običaji“. *Razvitak* 6: 54–57.

Robinson, P. Stuart. 2019. “Tamed Monsters and Human Problems in Cinema’s Interview with the Vampire (1994)”. *Nordlit* 42: 103–121, https://doi.org/10.7557/13.5007.

Purzycki, Benjamin Grant Aiyana K. Willard. 2016. “MCI theory: a critical discussion”. *Religion, Brain & Behavior* 6 (3): 207–248, https://doi.org/10.1080/2153599X.2015.1024915

Radulović, Lidija. 2006. “Vampir: osujećeni mitski predak i simbol osujećenog muškog seksualnog potencijala.” *Etnoantropološki problemi* 1 (1): 181–202. https://doi.org/10.21301/eap.v1i1.8

Royle, Nicholas. 2003. *The Uncanny*. Manchester, UK: Manchester University Press.

Sperber, Dan. 1985. “Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations”. *Man* (N.S.) 20 (1): 73–89.

Sperber, Dan. 2002. *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*. Malden, MA: Blackwell Publishers Inc.

Stetson, George R. 1896. “The Animistic Vampire in New England”. *American Anthropologist* 9 (1): 1–13.

Sadjadi, Bakhtiar, Hedieh Rashidi. 2018. “Vampires and Werewolves Transformed: Deleuzean Difference in Stephenie Meyer‟s Twilight Sagas”. *International Journal of English Language & Translation Studies* 6 (3): 69–78.

Turner, Bryan S. 2003. “Social Fluids: Metaphors and Meanings of Society”. *Body & Society* 9 (1): 1–10, https://doi.org/10.1177/1357034X030091001.

Tylor, Edward Burnett. 1920. *Primitive Culture. Researches into the Development of mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom Vol. 2*. London: John Murray, https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.42823/page/n5/mode/2up?q=vampires+are+not+mere+creations+of+groundless+fancy.

Viragh, Attila. 2013. “Can the Vampire Speak? Dracula as Discourse on Cultural Extinction”. *English Literature in Transition 1880–1920* 56 (2): 231–245, DOI: 10.1353/elt.2013.0019.

Voltaire. 1901. “Vampires (s.v.). Philosophical Dictionary.” In *The Works of Voltaire: A Contemporary Version*, Vol. 7, Pt. 2, ed. John Morley, 148. New York, NY: E.R. DuMont, https://oll.libertyfund.org/title/fleming-the-works-of-voltaire-vol-vii-philosophical-dictionary-part-5#lf0060–07_head_176.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. “Society.” In *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, edited by Alan Barnard, Jonathan Spencer, 649–657. London, UK and New York, NY: Routledge.

Willis, Martin. 2007. “‘The Invisible Giant,’ Dracula, and Disease.” *Studies in the Novel* 39 (3): 301–325.

Wilson, Katharina M. 1998. “The History of the Word Vampire”. In *The Vampire. A Casebook*, ed. Alen Dundes, 3–11. Madison, WI: The University of Wisconsin Press.

Zečević, Slobodan. 1981. *Mitska bića srpskih predanja*. Beograd: Vuk Karadžić i Etnografski muzej.

Zečević, Slobodan. 1982. *Kult mrtvih kod Srba*. Beograd: Vuk Karadžić i Etnografski muzej Žikić, Bojan. 2002. *Antropologija gesta II: savremena kultura*. Beograd: Srpski genealoški centar.

Žikić, Bojan. 2009. „Za šta su dobri žanrovi? Deljenje, razgraničavanje i razvstavanje u strukturalnoj i kognitivnoj antropologiji na primeru muzičke kulture.“ U *Strukturalna antropologija danas. Tematski zbornik u čast Kloda Levi-Strosa*, ur. Dragana Antonijević, 326–361. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu i Srpski genealoški centar.

Žikić, Bojan. 2010. “We are Me, and They are Hive. Individual and Collective Identity as a Relational Characteristic of Humans and Aliens in Science Fiction”. *Antropologija* 10 (1): 111–122.

Žikić, Bojan. 2012. *Kultura, misao i identitet*. Beograd: Srpski genealoški centar i Filozofski fakultet.

Žikić, Bojan. 2016. “Užasnutost i opčinjenost večitim telom: mumija u ranoj horor književnosti.” *Etnoantropološki problemi* 11 (2): 373–392. https://doi.org/10.21301/eap.v11i2.3.

Žikić, Bojan. 2018. *Antropologija tela*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta i Dosije studio.

Žikić, Bojan, Miloš Milenković. 2019. „‘Leteći tanjiri sleteli su u Lajkovac: američka popularna kultura kao predmet istraživačkih interesovanja srpske antropologije s kraja dvadesetog i početka dvadeset prvog veka.” U *Sjedinjene Američke Države u društvenim i humanističkim naukama u Srbiji*, uredile Vesna Aleksić i Radina Vučetić, 193–215, Beograd: Institut ekonomskih nauka i Filozofski fakultet.

Bojan Žikić
Department of Ethnology and Anthropology,
Faculty of Philosophy, University of Belgrade, Serbia

The Physiology and Mythology of the “Domestic” and the “Alien”: The Model of the Vampire in Serbian Traditional Culture and Popular Culture

The vampire in Serbian traditional culture and the vampire in popular culture are two different beings. The former is virtually identical to people in his community, does not undergo a change of character after death, and getting rid of him is the task of the whole community. He is linked to his socio-cultural environment and his existence is not linked to physiological needs and possibilities, but is circumscribed by the ability of the living members of his community to oppose him. The latter is a distinct being with supernatural abilities, whose character changes after death in the sense that he becomes a predator, a physical and ontological threat to man, and can be opposed by those who know his characteristics and weaknesses. He is not territorially restricted in his actions, but from the author’s point of view he is always depicted as an interloper. He is a simulation of man insofar as he has to sustain himself in the afterlife by feeding himself, and has the ability to reproduce, i.e. to produce new beings of his kind. They have the following in common: 1) they continue to exist after death in their own physical body; 2) they are representations of the revived dead body of a concrete person, whose behavior has in the case of both models been altered precisely to the extent that this alteration can be ascribed to the notion of physical existence after death. The given malevolence, as the fundamental characteristic of the vampire’s relationship to people, in both cases stems more from the meaning of the existence of these models than from a concept of an afterlife, that is, from the need to resolve the internal problems of the traditional community conceived as the local environment, and the need for self-determination towards that which is different, alien and foreign in societies of the new type, based on transcending socio-cultural locality and establishing global cultural communication.

Key words: vampire, Serbian traditional culture, popular culture, Bram Stoker’s Dracula, cognitive anthropology

Physiologie et mythologie du « local » et de l' « l'étranger »:
le modèle du vampire dans la culture traditionnelle
et la culture populaire serbe

Le vampire de la culture serbe traditionnelle et celui de la culture populaire sont deux êtres différents. Le premier est presque identique à des hommes vivants de leur communauté, ne change pas de caractère même après la mort, et s'en débarrasser est le devoir de toute la communauté. Il est attaché à son milieu socioculturel et son existence n'est pas liée à des besoins et des capacités physiologiques, son existence est au contraire limitée par l'aptitude des membres vivants de leur communauté de s'opposer à lui. Le second est un être spécial, aux caractéristiques surnaturelles et son caractère est changé après la mort en tant qu'il devient prédateur, un danger physique et ontologique pour l'homme; seul celui qui connaît ses traits et ses faiblesses peut s'opposer à lui. Son action n'est pas restreinte à un territoire donné, territorialement dans son action, même s' il est toujours présenté comme un intrus par l'auteur. Il est une réplique de l'homme par le fait qu'il est obligé de se nourrir pour se maintenir en vie après la mort et possède également la capacité de se reproduire, c'est-à-dire de créer de nouveaux êtres de son espèce. Les points communs des deux modèles sont les suivants: 1. Ils continuent à vivre après la mort dans leur propre corps physique; 2. Ils sont des représentations du corps mort et ressuscité d'un humain précis, dont le comportement suffisamment changé dans les deux cas pour que ce changement puisse être rattaché à nos représentations sur l'existence physique après la mort. La malveillance, mentionnée dans les deux cas comme la principale caractéristique du rapport des vampires envers les hommes, provient plutôt de la signification de l'existence de ces modèles que des représentations sur l'existence après la mort, c'est-à-dire du besoin de résoudre les problèmes internes de la communauté traditionnelle comprise comme milieu local, et du besoin de se définir soi-même envers ce qui est différent, étranger et autre dans des sociétés du nouveau type, basées sur le dépassement du caractère socioculturel local et l'instauration d'une communication culturelle globale.

Mots clés: vampire, culture serbe traditionnelle, culture populaire, „Dracula" de Bram Stoker, anthropologie cognitive

Primljeno / Received: 2.02.2021.
Prihvaćeno / Accepted: 28.02.2021.